

---

## Du végétal au politique : étude des plantes à pouvoir chez les Indiens Wayana du Haut-Maroni

Jean Chapuis

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jsa/1997>  
DOI : 10.4000/jsa.1997  
ISSN : 1957-7842

### Éditeur

Société des américanistes

### Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2001  
Pagination : 113-136  
ISSN : 0037-9174

### Référence électronique

Jean Chapuis, « Du végétal au politique : étude des plantes à pouvoir chez les Indiens Wayana du Haut-Maroni », *Journal de la société des américanistes* [En ligne], 87 | 2001, mis en ligne le 17 novembre 2005, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/1997> ; DOI : 10.4000/jsa.1997

---

# DU VÉGÉTAL AU POLITIQUE : ÉTUDE DES PLANTES À POUVOIR CHEZ LES INDIENS WAYANA DU HAUT-MARONI

Jean CHAPUIS \*

Les *Hemît* constituent la classe des végétaux dotés de pouvoir chez les Wayana. Tout en analysant son origine, liée à l'ethnogenèse du groupe, et les disparités qu'elle recouvre, l'auteur montre que ces éléments, outre une importante fonction identitaire et économique, ont toujours joué dans le discours indigène un rôle politique de premier plan qui s'est adapté aux mutations historiques vécues par cette société caribe.

MOTS CLÉS : guerre, végétal, politique, ethnogenèse, poison, identité, Wayana, Guyane.

*From plants to politics : about magical plants among the Wayana indians on the upper Maroni*

The *hemît* form the class of magical plants among the Wayana. While analysing their origin, linked to the group's ethnogenesis, and highlighting the disparities which this category includes, the author shows that these elements, besides their important function as social markers or as exchangeable commodities, have always played a major political role in the indigenous discourse, in keeping with the historical mutations experienced by Carib society.

KEY WORDS : war, plant, political field, ethnogenesis, poison, identity, Wayana, Guiana.

*De lo vegetal a lo político : estudio de las plantas con poder entre los wayana del alto Maroni*

Los *hemît* constituyen la clase de vegetales con poder entre los wayana. Al mismo tiempo que analiza su origen, vinculado con la etnogénesis del grupo, y las disparidades que recubren, el autor demuestra que estos elementos, además de tener una importante función a nivel identitario y económico, desempeñaron siempre un papel político de primer plano en el discurso indígena, el cual se adaptó a las mutaciones históricas que conoció esta sociedad caribe.

PALABRAS CLAVES : guerra, vegetal, política, etnogénesis, veneno, identidad, wayana, Guyana.

\*Membre associé. Équipe de Recherche en Ethnologie Amérindienne, CNRS-EREA, 7, rue Guy-Môquet, BP n° 8, 94801 Villejuif cedex.

*Journal de la Société des Américanistes*, 2001, 87 : p. 113 à 136. Copyright © Société des Américanistes.

*Les hemîť ? Bien sûr que la grand-mère A., la doyenne de ma famille d'adoption, en connaît ! D'ailleurs, elle va nous montrer ceux qu'elle possède autour de sa maison [...] C'est tout ! Mais, bien sûr, P., sa voisine et parente, en a bien davantage, elle ! Cette dernière m'en désigne volontiers quelques-uns, guère plus qu'A...*

*Nous sommes chez les Indiens caribes Wayana du Haut-Maroni, en Guyane française.*

Si le terme *hemîť*<sup>1</sup> peut, à l'occasion, s'appliquer à des éléments non végétaux, il désigne avant tout la catégorie des plantes dotées d'un pouvoir spécifique : certaines sont des poisons, d'autres des simples ou encore des moyens de séduction ; ce sont aussi des *hemîť* qui permettent de conditionner un chien pour la chasse d'un gibier ou d'attirer celui-ci vers le chasseur, qui favorisent la pêche ou bien protègent d'un danger précis comme la piqure de serpent... Nous verrons que leur champ d'application couvre tous les domaines vitaux de la société wayana traditionnelle, y compris la sécurité, la défense ou l'attaque. Chaque fois que j'ai abordé le thème des *hemîť* avec mes amis wayana, j'ai eu l'impression qu'il s'en dégageait quelque chose de mystérieux, de dangereux et presque de « religieux », en tout cas d'important : c'est que ces éléments sont au centre du discours sur les empoisonnements et, plus largement, sur la sorcellerie (non chamannique), renvoyant aux temps sombres mais féconds des guerres inter-tribales. En fait, ce discours épouse les réalités politiques locales, assurant la permanence d'antagonismes ancestraux. Aussi ai-je pensé que l'étude de cette catégorie complexe et hétérogène pourrait conduire à l'un de ces carrefours où chaque culture lie entre eux tous les réseaux qui la composent.

#### ORIGINE ET NATURE DES *HEMÎT*

Les *hemîť* doivent leur existence à Kujuli<sup>2</sup>, le demiurge aux nombreux avatars ; il est leur créateur, comme de toutes choses qui peuplent ce bas-monde : les Wayana sont unanimes sur ce point. Selon une version courante, Kujuli aurait planté les *hemîť* ça et là, dans les temps ancestraux, sur des inselbergs ou à proximité de ceux-ci, ou encore à l'intérieur d'une grotte dans le massif des Tumuc-Humac. Il semble cependant que la plupart d'entre eux se trouvaient concentrés « comme dans un abattis bien entretenu » mais que personne n'entretenait<sup>3</sup> ; ce lieu mythique, nommé Hemîť pata (l'endroit des *hemîť*), Palulimê ou autrement selon les versions, est considéré comme le lieu d'origine du groupe. Créatures de Kujuli, au même titre que les hommes et les animaux, les *hemîť* possèdent un principe d'animation ou « esprit » appelé *jolok*. Il existe une hiérarchie, depuis les *hemîť* les plus puissants, qui suffisent à eux seuls à tuer un homme et dont la seule évocation fait frémir, jusqu'à ceux dotés d'un faible pouvoir qui, pour la plupart, doivent être associés dans un mélange pour agir. À l'instar de ce qui se passe chez d'autres Caribes, des produits d'origine animale (crochets à venin de certains serpents, cervelles...) ou minérale appartiennent à la catégorie *hemîť* ; les histoires de guerres et le cycle du héros culturel Kailawa nous en offrent plusieurs exemples. Néanmoins, précisons qu'ils entrent souvent dans des préparations compo-

sées où interviennent des *hemît* végétaux, et que c'est plutôt par extension qu'ils peuvent être ainsi nommés<sup>4</sup>. Il ne semble pas, par contre, que le terme *hemît* puisse s'appliquer à des objets.

On peut définir ces entités, dans un premier temps, comme des « végétaux à pouvoir ». C'est d'ailleurs ce qu'avait avancé De Goeje (qui emploie la terminologie *hemüit*) : « les Oayanas se servent des racines d'aroïde (peut-être d'autres plantes aussi) pour en frotter un objet ou une personne afin de transmettre ainsi certaines qualités à cet objet ou à cette personne... » (1955 [1941], p. 17). Les *hemît* sont à rapprocher de plantes du même type décrites dans d'autres sociétés amérindiennes ; ainsi, Coudreau nous dit d'un chamane apalai, groupe caribe proche des Wayana : « personne comme lui pour connaître les *tayas* (les plantes), les *tayas* qui font aimer, les *tayas* qui exorcisent le *yolock*, les *tayas* qui rendent fous, les *tayas* qui tuent lentement, les *tayas* qui tuent vite » (1893, p. 109). Kulijaman, qui sera souvent notre guide dans ces pages, établit d'ailleurs de lui-même ce rapprochement : les *hemît*, dit-il dans une de ses histoires, sont appelés *taya* par d'autres groupes indiens voisins comme les tupis Wayãpi et Emerillon et les caribes Taira (Galibi / Kali'na). Ahlbrink confirme cette appellation chez ces derniers (1956, p. 449), et propose comme autre dénomination du taro le terme *tulala* (*ibid.*, p. 292), que l'on retrouve en tant que variété de *hemît* chez les Wayana (De Goeje 1955 [1941], p. 17). Or ces *tulala* entrent dans la fabrication des *morán* décrits par Ahlbrink comme des « objets à pouvoir magique » (*ibid.*, p. 292), synonymes selon lui d'« amulette » en français et d'« *obia* » dans la langue des Noirs marrons. Il existe donc une forte parenté entre les *hemît*, les *taya* et les *tulala*. La profondeur temporelle de ce type de végétaux est multiséculaire : on en trouve trace dès la fin du xvii<sup>e</sup> siècle dans les écrits des voyageurs et missionnaires. Cent ans avant Goupy des Marets, qui mentionne les *toural*<sup>5</sup> chez les Indiens de terre ferme à la fin du xviii<sup>e</sup> siècle, le père Breton définit ces derniers, ainsi que les *taya*, comme des araceae « utilisées pour leurs pouvoirs magiques » (1999 [1665], p. 300) par les Amérindiens en général et les Kali'na<sup>6</sup> (Indiens de terre ferme) en particulier. Les *tourala* avaient vocation à guérir les blessures par flèches empoisonnées, tandis que les *taya* constituaient une classe de remèdes aux vertus multiples (*ibid.*, pp. 227, 238, 299-300). Cet ensemble de données permet de constater d'emblée que les *hemît* s'inscrivent dans un champ culturel régional ancien, très prégnant et bien documenté<sup>7</sup>.

Retenons que, même si la catégorie *hemît* inclut des produits animaux, c'est essentiellement à des végétaux qu'elle renvoie dans la pensée wayana. L'absence de travaux botaniques ciblés ne permet pas de dire à quelles espèces précises appartiennent les *hemît* wayana, mais le champ d'inclusion de ce terme s'est certainement, la suite du texte va le montrer, considérablement élargi au cours des siècles. Quoi qu'il en soit, ce ne sont pas ces plantes en elles-mêmes qui motivent notre travail, mais les discours, usages et représentations qui s'y attachent.

#### ENTRÉE DES *HEMÎT* DANS L'HISTOIRE

Les *hemît* n'interviennent pas dans les récits de la création, antérieure à la vie actuelle, mais émergent avec les guerres et le héros culturel Kailawa, ainsi que les Wayana s'accordent à le reconnaître. Leur usage ne se justifierait d'ailleurs pas à l'âge « préhistorique »<sup>8</sup>, période de transformations où tous les êtres étaient dotés de

pouvoirs merveilleux. Au même titre que le pouvoir du chamane et les invocations *ëlemi*, ils sont un des moyens offerts aux hommes de la dernière création afin que ceux-ci conservent quelques-unes des potentialités surhumaines qui étaient autrefois le lot commun ; comme si Kujuli, le créateur, avait voulu leur donner un avantage sur les autres formes animées et contrôler l'histoire par l'intermédiaire de ces substances.

Placés sur cette terre par le demiurge, ils furent dans un premier temps exploités anarchiquement par les Indiens ; par la suite, seul Kailawa en acquit la complète maîtrise, accédant ainsi à une forme de surpuissance. Son apprentissage des propriétés extraordinaires des *hemît* semble s'être réalisé de plusieurs façons complémentaires. Chamane pour tuer, il devint progressivement le maître des *hemît*, avant tout grâce à sa connivence avec l'autre-monde<sup>9</sup> : en effet, les *hemît* ont partie liée avec le « monde du rêve » dont les chamanes sont les spécialistes reconnus. C'est en rêvant, notamment, que Kailawa prit connaissance, par l'intermédiaire de ses « esprits », des propriétés et usages de certains *hemît* :

« [...] Lui [Kailawa] qui est chamane est allé en forêt sur une grande montagne ; une fois là, il a dormi. Il y est allé pour tuer [...] Il y va et pratique une séance chamanique<sup>10</sup> [...] “ Bon, mettons des *hemît* meurtriers ! ” (dit-il) ; ils en enduisent leurs casse-têtes [...] Lui savait cela car il était chamane, il savait au sujet de tout cela [...] Il n'était chamane que pour cela [les *hemît*, le meurtre], il était chamane juste pour tuer les gens car il ne soignait pas de malades » (Kulijaman).

Une autre version nous indique que c'est en cheminant avec ses hommes dans le cadre des guerres, et malgré les interdits salutaires qu'il tentait de leur imposer, qu'il apprit également, au hasard de leurs désobéissances, les effets précis de nombreux *hemît*. Le défunt Opoja présentait les choses de cette façon, selon mon ami Aimawale, son petit-fils :

« C'est Kujuli qui a fait les *hemît* ; Kailawa les a découverts seul. Ils étaient dans différents endroits. Kailawa, au début, ne les touchait jamais et interdisait à ses guerriers de le faire ; mais ils lui désobéissaient. Et c'est comme ça, petit à petit, en observant les résultats sur ses guerriers indisciplinés, qu'il a su quels *hemît* guérissaient, et de quoi, lesquels tuaient, et comment. Il a perdu beaucoup de guerriers comme ça, à cause des *hemît* [...] D'autres tribus aussi avaient des *hemît* [...] ».

Les Wayana reconnaissent en effet que beaucoup de groupes en ont eu connaissance avant Kailawa, mais de façon parcellaire et non, comme lui, exhaustive : c'est par exemple en détruisant les Lelejana<sup>11</sup>, peuple des grottes, qu'il s'initia à l'usage de leurs *hemît*. Toujours est-il que Kailawa eut finalement accès, par divers moyens, à la panoplie complète de ces produits extraordinaires et qu'il dut à leur contrôle de s'assurer l'hégémonie sur un grand nombre de groupes qu'il extermina, à l'exception toutefois de quelques enfants. Ces derniers furent élevés sous son autorité et constituèrent, grâce à l'influence de *hemît* qui rendent dociles et facilitent la vie en commun<sup>12</sup>, une sorte de bande confédérée, agressive et puissante, incluant de plus en plus d'individus d'origines différentes, de laquelle sont issus les Wayana actuels. La geste<sup>13</sup> de Kailawa donne le détail de ces opérations. On constate, à travers les récits qui la composent, que l'histoire orale wayana relie très directement la maîtrise des *hemît* à la domination militaire de Kailawa : « Kailawa était cruel ! Il était féroce ! Pourquoi ? À cause des *hemît* ! Il était féroce à cause des *hemît* ! Il a massacré beaucoup de gens [...]

Les *hemît* étaient son affaire... », nous dit par exemple le grand-père Haiwë : ils le rendaient invincible.

Il faut comprendre que, pour les Wayana, la guerre n'est pas pensable sans les *hemît* : « Ils tuaient à cause des *hemît*. C'est seulement les *hemît* qui nous incitaient au meurtre ». On trouve une indication de cela parmi d'autres dans un texte où, pour prouver qu'ils ne veulent plus la guerre, les Upului — composante majoritaire des actuels Wayana — affirment, lors d'une rencontre : « Nous n'avons apporté que de bonnes choses, pas de *hemît* ». Tout se passe donc, à suivre l'auto-histoire indigène, comme si le démiurge Kujuli avait placé entre les mains d'un de ses avatars terrestres anthropomorphe, Kailawa, une forme spécifique et efficace de pouvoir qui allait permettre de réaliser cette œuvre essentielle, la création de l'« ethnie » wayana.

En corollaire, l'oubli plus ou moins volontaire et complet des *hemît* de guerre et de leur usage fut considéré comme une condition de la pérennité de la paix qui suivit, et si les anciens déplorent toujours la perte de la tradition, des veillées, de la mémoire en général, les *hemît* ne sont jamais inclus dans ces regrets, bien au contraire : c'est le seul oubli que les Wayana contemporains considèrent comme utile, garant de la paix sociale, et dont ils regrettent qu'il ne soit pas absolu. « Nous-mêmes, si on prenait du *hemît*, on deviendrait féroces [...] », ce qui laisse penser que les guerres recommenceraient inéluctablement ; « c'est parce que nous n'avons plus de *hemît* que nous sommes couards », et donc que la paix règne. Cette transition de la guerre à la paix est exprimée ailleurs d'une façon paradigmatique en ce qui concerne les *hemît* : quand Kailawa l'ancien meurt, il est remplacé par un de ses jeunes lieutenants qui ne veut plus de sang, plus de conflit ; contrairement à son héroïque prédécesseur, chamane-guerrier sans faille, à l'ascétisme rigoureux, celui-ci « veut boire de la bière de manioc, manger du vrai manioc <sup>14</sup>, se repaître, faire l'amour » ; bref, vivre comme un homme ordinaire. Et le conteur complète, comme si la chose allait de soi : « Il ne conserve que les *hemît* des gibiers. Ce sont seulement les gens ordinaires qui mangent du gibier, qui recueillent les *hemît* du gibier. On les replantait, mais juste ceux-là, alors que lui [Kailawa l'ancien], seuls les *hemît* très meurtriers l'intéressaient » <sup>15</sup>. C'est donc bien un choix de société que manifeste la décision d'abandonner les *hemît* pour tuer les humains et de ne conserver que ceux voués à la chasse et à la pêche, c'est-à-dire des moyens d'exploitation du milieu. Les premiers représentent une force terrible et meurtrière dont l'ombre plane sur le monde ; il convient de les éviter, car on sait à quelles extrémités mènerait leur usage. Et si, après la fin des guerres, quelques homicides ont continué à tuer des gens pour imiter Kailawa, cela n'a pas duré car « ils ont juste pris la cruauté, peut-être parce qu'ils avaient là-bas [où ils sévissaient] des *hemît* pour la méchanceté ; c'est à cause de cela seulement qu'ils tuaient ». Autrement dit, ils ne possédaient pas, à la différence de Kailawa, la maîtrise totale et exhaustive de ces produits qui seule confère la toute-puissance <sup>16</sup>, l'invincibilité, et purent de ce fait être rapidement éliminés. On voit ici évoqué de façon allusive le caractère créatif de la guerre, génératrice d'une société nouvelle, opposé à celui, destructeur, du meurtre isolé sans objectif collectifement reconnu.

Les Wayana impliquent donc fortement ces végétaux dans leur développement historique et les utilisent comme marqueurs identitaires, liés à leur origine et à leur destin : le récit de leur émergence comme groupe social composite est une apologie de la puissance des *hemît*, et la paix un choix délibéré de leur abandon. Par la suite, entrés

en quelque sorte dans la clandestinité tout en ayant changé de profil, les *hemït* meurtriers ont assumé, jusqu'à présent, à travers la sorcellerie, le rôle de démarcation sociale qui était autrefois dévolu aux guerres. La catégorie s'est par ailleurs diversifiée en classes de valeurs très différentes.

### *HEMÏT* : une catégorie hétérogène

Nous savons maintenant que la catégorie *hemït* constitue un référent incontournable de la culture wayana. Avant de nous intéresser à son contenu, demandons-nous comment agissent ces végétaux, quelle est l'intensité de leur pouvoir ? Ce pouvoir est immense puisque il peut faire — comble de l'horreur — de quelques membres d'un groupe donné les exterminateurs aveugles et sans remords de ce dernier : « [...] c'est pourtant leur famille [...] mais ils les tuent quand même : à cause des *hemït* homicides, ils sont devenus féroces [...] Les gens sont tués par ceux de leur famille que Kailawa avait emmenés <sup>17</sup>. Ils ont pris du *hemït* pour être cruels, (donc) ils assassinent tous les jours. Les gens se faisaient décimer par les leurs ». La force des *hemït* destinés aux humains s'impose à eux (ainsi qu'aux animaux), elle les possède : « C'est parce qu'il [Kailawa] avait des *hemït* qu'il était un tueur », reconnaissent encore les Wayana. La spécialisation des *hemït* est telle que chacun d'entre eux spécifiquement est adapté aux créatures visées par l'action : il existe des *hemït* pour les enfants, pour les adolescents, d'autres pour les femmes, pour chaque animal en particulier... Si on les considère dans leur ensemble, ils apparaissent comme des moyens de manipulation fine de l'univers humain et animal. Nous allons voir que la diversité de la catégorie, laquelle est scindée en plusieurs champs d'action, permet de faire face à tous les problèmes, qu'ils soient d'ordre politique (maîtrise des relations inter-humaines), d'ordre économique (relations d'échange et rôle nourricier) ou autre (préservation des personnes) qui peuvent se poser à un habitant de la forêt amazonienne.

Ce qui est à l'œuvre dans le pouvoir des *hemït*, c'est *etamesi*, la « magie sympathique » <sup>18</sup>, très clairement présentée par notre compère Kulijaman : « Mais comment nos ancêtres en ont-ils eu l'idée <sup>19</sup> ? Voici le *hemït* pour ceci [...] par exemple, ces fruits ressemblaient à un de ses organes <sup>20</sup>, et donc les gens disaient : voici ce qui sert à attirer le tinamou varié (*maipo*). Et pour tout ainsi [...] ». Choisi selon la même logique, le *hemït* pour chasser le singe atèle (*alimi*) se caractérise « à la fourche du tronc et des branches par une mousse qui ressemble au poil du singe atèle » ; celui pour tuer les humains a aussi du poil à la fourche, comme un pubis ; celui pour soigner le nez a la forme du nez... Bref, là se tisse, par l'observation patiente, curieuse et orientée de la nature, un réseau de concordances qui ne sont jamais gratuites mais possèdent toutes, par définition, un pouvoir qui oriente leur effet. Il est évident qu'une certaine latitude est laissée à l'invention, pourvu que la ressemblance soit établie. Cela permet de comprendre pourquoi le chamane, maître incontesté en établissement de concordances, est aussi le meilleur connaisseur des *hemït* : sa créativité, inhérente au pouvoir qui lui est reconnu, l'autorise à établir des liens qui prendront valeur collective. Muloko affirme ainsi que « quand des maladies nouvelles arrivaient, un chamane pouvait les "voir" ; il apprenait alors à soigner la maladie [...]. Autrefois, les chamanes cherchaient de nouvelles plantes, de nouveaux remèdes pour les maladies et si ça marchait c'était un remède (*ëpi*) ». Savoir hérité, donc, mais aussi savoir en mouvement. À ce

titre, la plupart des végétaux peuvent être investis d'un pouvoir, et c'est bien ce que veut signifier Kulijaman en affirmant que « même les plantes de la forêt sont des *hemît* », le tout étant, par l'établissement officiellement validé de similitudes, d'en définir le ou les usages potentiels <sup>21</sup>. C'est ensuite, nous y reviendrons, l'intentionnalité qui préside à leur manipulation qui va orienter leur effet.

Le contenu de la catégorie *hemît* est composite. Dans son extension la plus large, le terme inclut tous les végétaux à pouvoir, et, en théorie, toute la flore non alimentaire pourrait rentrer dans cette catégorie puisqu'il est toujours possible d'imaginer des rapports de ressemblance, lesquels constituent la condition *sine qua non* pour définir un *hemît* et son champ d'application. Cependant, un jour, en me montrant le petit jardin autour de sa maison, un chasseur introduisit une distinction féconde : « là autour, ce sont des *hemît* [...], mais enfin pas vraiment : il y a d'authentiques *hemît* (*hemîtihle*) ». De fait, il existe plusieurs qualités de *hemît*. À côté des *hemît* ordinaires qui servent à soigner, pêcher, chasser..., certains méritent mieux l'appellation : ce sont les *hemît* criminels, auxquels on réserve le sens le plus fort du terme, comme le révèle sans ambiguïté l'emploi du mot *hemîtihle*. On doit bien insister sur le fait que, si le terme *hemît* désigne un ensemble varié, son emploi courant est restreint à une seule catégorie, originellement attestée, celle des plantes dotées de fonctions létales. Il ne faut pas perdre de vue la sorte de crainte quasi religieuse que les Wayana éprouvent envers celles-ci, exactement comme s'ils avaient affaire à une arme éminemment dangereuse dont ils ne connaîtraient avec précision ni l'usage ni le pouvoir de nuisance ; on sent planer l'ombre de Kailawa, puissance létale à l'état brut. Aussi, si une première césure sépare les *wayana hemîti* — les *hemît* pour agir sur les humains — des *têhem hemîti*, ceux réservés aux activités de prédation animale, la distinction primordiale à retenir, car elle informe les différences de représentation, de comportement et d'usage adoptées vis-à-vis d'eux, est celle qui existe entre les *hemît* meurtriers <sup>22</sup> et les autres *hemît*. D'emblée, il convient de noter qu'une telle dichotomie, dont nous montrerons la pertinence à différents niveaux dans la suite du texte, n'a rien d'absolu. Elle partage les discours sur les végétaux non alimentaires en deux champs, celui de la vie et celui de la mort, entre lesquels un certain nombre de *hemît* apparaissent comme des commutateurs potentiels au gré de la volonté des protagonistes <sup>23</sup>, c'est-à-dire des relations qu'ils entretiennent entre eux.

Commençons par les *hemît* « pour tuer » <sup>24</sup>, dont la guerre a constitué la première application. Contrairement à ce que laisserait entendre une approche superficielle de la version « officielle », ces plantes ne furent pas totalement bannies à la fin de la période des combats. Disons plutôt qu'une sélection s'opéra : les *hemît* qui transformaient un homme en machine de guerre, comme au temps de Kailawa, furent abandonnés, alors que ceux qui agissaient en tant que poisons furent conservés par certains. Coudreau avait déjà noté <sup>25</sup> une rumeur de l'époque qui correspond à ce que les vieux Wayana m'ont maintes fois répété, à savoir que les empoisonnements ont suivi les guerres (lesquelles se sont achevées, pour l'essentiel, dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle). Les poisons ne sont en effet pas mentionnés dans les récits guerriers mais semblent surgir avec la paix comme une nouvelle génération d'instruments de mort, apanage de quelques redoutables vieillards : cette spécificité peut se justifier par le fait que, chez les Caribes des Guyanes, les menstrues ont la capacité d'ôter le pouvoir des *hemît* <sup>26</sup> (de même qu'elles annihilent celui du chamane). Il s'agit, notons-le au



passage, d'un des rares domaines où les femmes sont reconnues détentrices d'un pouvoir et d'un savoir supérieurs. On retrouve dès lors les *hemîi* au sein des conflits sociaux qui traversent le groupe, où leur évocation est synonyme de sorcellerie : quiconque a un peu vécu chez les Wayana a ressenti le malaise et la crainte que l'énoncé de ce terme provoque, a entendu des rumeurs à ce sujet, surpris des menaces voilées.

Comme le chamanisme, le maniement des *hemîi* nécessite l'art d'un spécialiste, mais il ne requiert qu'un savoir profane, là où le premier use d'un pouvoir qui agit à volonté sur le monde du rêve dont il participe. Ce qui se manifeste à travers les actions par *hemîi* interposés, ce sont les fissures internes à la société wayana. Ces fissures, dont la sorcellerie (l'empoisonnement) rappelle sans cesse la présence, prolongent le plus souvent les rivalités entre groupes qui se traduisaient autrefois par la guerre : en cela, elles constituent des opérateurs d'identité en même temps que des manifestations de différences entre catégories sociales dont elles facilitent la reproduction. Sur le plan des effets, si les flèches d'esprit (*jolok pile*) du chamane rendent compte de la plupart des lésions douloureuses et/ou sanglantes, le plus souvent aiguës ou subaiguës et réversibles (ou, au contraire, mortelles), l'usage morbide des *hemîi* se décline selon deux modalités principales : 1) l'empoisonnement brutal, véritable exécution, à l'occasion d'une fête en général : le résultat est une violente douleur abdominale avec diarrhée, parfois sanglante, et vomissement, le tout pouvant entraîner le décès à très brève échéance ou bien de façon différée, après un temps de latence ; 2) le « pourrissement », c'est-à-dire les lésions chroniques cutanées dont l'évolution est marquée par des phases de surinfection <sup>27</sup> et / ou de nécrose : ces troubles <sup>28</sup> sont réputés inguérissables. Cette classe pathologique peut être assimilée à un mode de stigmatisation de la personne et, à travers elle, de son groupe familial, puisque ces atteintes relativement bénignes mais tenaces sont presque toujours visibles. Elles agissent plutôt comme des menaces dont le but serait dissuasif, alors que le meurtre (ou la tentative de meurtre) par poison violent constitue, avec l'homicide par arme (exceptionnel aujourd'hui), le dernier échelon dans l'escalade de la vengeance, laquelle se déroule sur le mode de la réciprocité. Toute affection pouvant être comprise comme une agression dans un sens implique sa réciprocité.

Les *hemîi* morbides sont donc directement impliqués dans la gestion politique des rapports sociaux. De ce jeu complexe, le secret entourant ces plantes et la rumeur sont les deux principaux ressorts, bien mis en évidence par le défunt chamane Muloko : « Si quelqu'un dans le village possède des poisons, il ne le montre pas car, si les autres le savaient, on l'accuserait à la première maladie grave [dans une famille avec laquelle existe un contentieux héréditaire] d'avoir empoisonné la personne ». Tout repose sur la suspicion : « On dit par exemple qu'une telle à Twenke, que X et Y à Taluwen, et telle autre à Z [toutes sont des femmes âgées], ou encore la famille du village W, ont beaucoup de poisons, mais sans savoir exactement », ce sont des on-dit. Ce que manifestent les médisances, les imputations d'empoisonnement, ce sont d'abord les frontières entre familles ou groupes de familles ancestralement opposés. Certains, au cours de l'ivresse collective provoquée par la bière de manioc, se laissent aller à clamer : « Si quelqu'un m'ennuie, il le regrettera parce que j'ai [ma famille a] des *hemîi*, je me vengerai ! ». Ces attitudes sont lourdes de conséquences car, voulant indiquer sa défiance vis-à-vis d'une famille rivale, on risque par la suite d'être accusé de

meurtre sur la foi de ces propos non maîtrisés ; elles alimentent par ailleurs les tensions entre groupes familiaux traditionnellement rivaux. Il faut dire que la vengeance est presque un art chez les Wayana, comme chez de nombreux peuples amérindiens. Après des menaces débutant généralement par *tuwaleikë...* ! (Sache que... !), on laisse passer un temps long, parfois plusieurs années, durant lesquelles on fait semblant de rien (*ëheilepîm katîp lêken*), mais la braise couve sous la cendre. Quand on estime que la conscience du danger s'est suffisamment émoussée pour provoquer un relâchement de la méfiance, on tentera de tromper (*tëmukuptëi*) la cible : il s'agit généralement de profiter d'une fête pour se lier d'une amitié factice avec l'ancien ennemi, puis soit de le soûler afin de l'attirer à l'écart et de le frapper ou de l'abattre — ce qui n'a plus cours —, soit de le tuer en lui faisant absorber, au vu mais à l'insu de tous, du *hemî* mélangé à la bière de manioc <sup>29</sup>.

En fait, ce n'est pas l'auteur de la menace, quand il y a menace <sup>30</sup>, qui sera suspecté et haï, ni même celui ou celle qui a été le bras armé de la vengeance, mais bien la spécialiste familiale des *hemî* <sup>31</sup>, véritable bouc-émissaire de la communauté. Effectivement, on a vu que seules quelques anciennes sont supposées détenir une connaissance développée de ces plantes : ce sont ces personnes que l'on suspecte de sorcellerie, elles que la rumeur, et surtout l'entourage des victimes <sup>32</sup> — qui fonctionne, selon M. Augé, comme un « auteur-interprète en quête de personnages » (1973, p. 524) — rendent responsables de nombreux maux <sup>33</sup> dont nous avons cité les manifestations les plus courantes. Rappelons qu'ici comme ailleurs « le sorcier (qui n'avoue jamais ses crimes) n'intervient qu'à titre de support logique dans un système permettant de manier la répétition du malheur biologique » (J. Favret-Saada 1977, p. 329). Dans le fonctionnement de la vendetta wayana, la rumeur, associée à une conscience aiguë des lignes de faille entre groupes familiaux, complète le dispositif et lui donne son efficacité. Le discours des *hemî* létaux et les manifestations de leur action permettent de dessiner — et de reproduire — la carte des antagonismes sociaux au sein de la société wayana.

Revenons sur les changements qui ont affecté le rôle des *hemî* dangereux afin d'en faire ressortir le caractère historique. Le surgissement de la sorcellerie / empoisonnement s'est inscrit, avons-nous relevé, dans le cadre de la paix survenue. Cette dernière, attestée par l'histoire orale aussi bien que par l'histoire écrite, et instaurée progressivement dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, est associée à la circulation de plus en plus intensive des produits manufacturés — surtout métalliques — occidentaux. Les mutations qui nous intéressent ont fait suite au processus d'ethnogenèse qui s'est étalé pour l'essentiel du XVIII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle <sup>34</sup>, processus durant lequel de nombreux petits groupes, décimés par les épidémies, ont progressivement fusionné et se sont placés en des zones plus ou moins privilégiées sur le circuit des objets de traite européens pour constituer les ethnies actuelles. Or, dans ces ensembles fédérés, les anciens conflits intertribaux ne pouvaient perdurer sous peine de rompre tout équilibre social. Ils ont de fait été remplacés par des tensions larvées entre familles sur la base à la fois des appartenances tribales et de luttes d'intérêt (pour l'accès aux biens occidentaux) : ces tensions ont débouché sur d'autres modes de gestion des relations humaines, dont fait partie l'idéologie de l'empoisonnement <sup>35</sup>, laquelle vise une seule personne en tant que représentante d'une catégorie sociale. Les césures jadis entretenues par les guerres sont maintenant prises en charge

par l'empoisonnement. Cependant, aux temps anciens, les guerriers possédaient le monopole de l'usage des *hemîl* destinés au meurtre, alors que, de nos jours, ce sont de vieilles femmes qui sont soupçonnées d'utiliser les *hemîl*-poisons. Notons au passage ce déplacement du pouvoir de donner la mort des mains d'hommes dans la force de l'âge, en lutte ouverte contre des ennemis extérieurs déclarés, vers celles de femmes âgées menaçant par des voies détournées, dans l'ombre et à l'intérieur d'une communauté désormais unifiée, certains de ses membres qui s'en prendraient trop ouvertement à leur famille. Ce « transfert de compétence » s'est accompagné d'une modification du but de l'attaque : le conflit subsiste *a minima*, sous une forme voilée et intériorisée qui s'accompagne d'une volonté de limiter la violence, de la circonscrire. Cela permet de préserver — c'est vraisemblablement une des raisons d'être de cette transition (*cf. supra*) — les relations d'un nouveau genre, fondées sur le commerce des produits occidentaux, qui prévalent progressivement entre les groupes depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, insérant ceux-ci dans un réseau régional large.

Passons aux *hemîl* pour soigner, les simples, qui sont fort nombreux : « Il existe des *hemîl* pour toutes les parties du corps et pour toutes les affections », nous dit Aimawale. C'est à leur propos que le principe de similitude qui gouverne l'action de ces végétaux est apparu le plus explicitement : « Il y a des feuilles qui ressemblent à la main, ce sera pour soigner la main ; d'autres pour les cheveux, pour le foie [...], un autre ressemble au vagin, c'est pour agir sur le vagin [...] », expliquait le vieux chamane Pileike. L'étude des simples fait partie d'un travail en cours sur le système de soins wayana, aussi ne traiterons-nous ici que d'un problème de terminologie. Ces plantes pour soigner sont communément appelées *ëpi*<sup>36</sup> bien qu'elles soient reconnues appartenir à la catégorie *hemîl* : « toutes les plantes qui soignent, toutes les lianes sont des *hemîl* [...], tous les *ëpi* sont des *hemîl*, même ceux pour baigner les bébés ». On m'a rapporté qu'autrefois on appelait les médicaments occidentaux *palasisi hemîti*, alors que, maintenant, on emploie l'expression *palasisi epit* ; cette désignation est cependant assez ancienne puisque Coudreau avait noté que « les drogues simples sont désignées sous le nom générique de *ipit* ou *piti*, qui veut dire remède. Ainsi les remèdes des Blancs sont des *piti*. Les drogues ayant une propriété surnaturelle quelconque, et en même temps tous les poisons indiens sont des *tayas* » (1893, p. 205). Ce qui permet de distinguer les poisons des *ëpi*, à suivre l'explorateur, c'est qu'ils ne sont pas « simples », entendons profanes, mais dotés de pouvoirs extra-ordinaires. Si l'on s'en tenait à ces données, les *ëpi* ne devraient pas faire partie du groupe des *hemîl*, contrairement à ce qu'avancent de savants autochtones. En fait, nous avons vu que ces végétaux sont tous, par essence, extra-ordinaires ; ce qui, en leur sein, différencie les *ëpi*, c'est d'abord leur usage thérapeutique qui s'oppose à la connotation péjorative, létale, qui caractérise la catégorie depuis l'origine<sup>37</sup>. Les *ëpi* constituent le versant positif des *hemîl* destinés aux humains, leur part bénéfique, relevant d'un savoir prosaïque, tandis que le terme *hemîl* employé seul renvoie au côté sombre de la catégorie, qui dépend quant à lui d'un savoir hors du commun, protégé. La notion de secret est également essentielle pour distinguer *ëpi* et *hemîl*, ainsi que le soulignent Kulijaman et Aimawale : on réserve, à leur avis, le nom de *hemîl* à ceux qui sont très secrets (synonyme de dangereux et puissants), et si les *ëpi* ne sont pas vraiment considérés comme des *hemîl*, c'est parce qu'ils relèvent d'un savoir plus ou moins largement partagé. Cette césure s'inscrit dans la répartition des rôles : les empoisonneuses ne sont censées connaître que des *hemîl*

dangereux, et l'on ne fera jamais appel à elles pour des soins ; dans ce domaine, certaines personnes sont reconnues plus savantes que les autres (chamanes exceptés).

Dans la classe des *hemît* destinés aux humains, citons encore ceux pour séduire<sup>38</sup>. Il s'agit de baumes dont on s'enduit et qui nécessitent de frôler la personne à charmer pour obtenir un résultat. Il peut résulter d'une telle manœuvre une véritable folie amoureuse qui devra être soignée par des lustrations spécifiques. *Tihemît tiptêi*, « s'enduire de *hemît* », est une des façons d'exprimer la séduction physique, mais sur un mode contraint qui tient de la magie. Nous disons bien « tomber sous le charme » et « ensorceler » dans des acceptions similaires.

Il existe par ailleurs des *hemît* pour chasser ou pêcher<sup>39</sup> (*têhem hemîti*) pratiquement chaque animal digne de figurer au régime alimentaire des Wayana. On appelait *ipophak eitop hemîti* (*hemît* porte-bonheur) ceux qui, attachés à la canne à pêche ou au bras du chasseur, favorisaient son approche de l'animal et la prise de ce dernier. Une variété exceptionnelle de *hemît* destinée aux animaux a le don d'attirer une espèce précise (je n'ai, pour ma part, entendu parler que de celui concernant certains oiseaux). Les *hemît* qui confèrent à un chien une aptitude particulière à la chasse d'un gibier précis ont ici une place de choix : une brève enquête m'a convaincu que les plus utilisés concernent le pécarì à lèvres blanches (*pakira*) et la tortue de terre (*kulipuptë*). De nos jours, du fait certainement de l'introduction du fusil et de nouveaux moyens de pêche (filet, harpons), les Wayana recourent de moins en moins à ces techniques ; ceux pour la pêche, en particulier, sont quasiment abandonnés.

L'analyse minutieuse nous conduit à distinguer ce qui fait sens dans la diversité caractérisant les plantes regroupées sous l'appellation *hemît* : on voit alors se mettre en place toute une hiérarchie basée sur les effets, les cibles et le secret, lui-même indice de danger, de puissance. Le tableau suivant permet d'appréhender cette complexité :

catégorie	Hemît			
agrégats	wayana hemîti : hemît destinés à l'homme		têhem hemîti : hemît destinés à la prédation animale	
	Hemîtihle : hemît véritables	Autres hemît		
variétés	hemît : poisons	séduction	ëpi : soins, protection	têhem hemîti, ipophak eitop hemîti : magie de chasse et de pêche

#### UTILISATIONS ET USAGES CONCERNANT LES *HEMÎT*

Les disparités que nous avons mises en évidence, et qui sont indispensables à une appréhension fine de la problématique des *hemît*, se manifestent à différents niveaux. Tout d'abord, les modes d'emploi des *hemît* sont variés<sup>40</sup>. Certains, comme les poisons violents, se boivent ; d'autres, thérapeutiques, s'utilisent en enfumage, en baume ou en aspersion ; on peut aussi en attacher à un objet ou à un individu, ou encore les placer directement au contact du sang : ainsi, pour attirer les gibiers et ne pas manquer la cible, « on scarifiait l'avant-bras en rectangle et on frottait avec *pakira hemîti*<sup>41</sup> (le *hemît* du pécarì) qui attirait tous les gibiers quand on allait à la chasse [...]». On faisait pareil avec *ka hemîti* (le *hemît* du poisson) sur l'avant-bras et sur l'arc, ou

bien on en attachait aussi à la canne à pêche, pour mieux flécher ou pêcher le poisson ». Ceux pour séduire s'utilisent en onguent. Enfin d'autres, comme celui pour se protéger des serpents, ne nécessitent que d'être touchés. D'une façon générale, leur usage impose de mettre les *hemît* au contact du corps de la victime, humaine ou animale, d'une de ses émanations <sup>42</sup> (transpiration, selles, voire sperme...), d'un élément qui fut en contact avec elle (vêtement, traces de pas, parasites...) <sup>43</sup> ou encore fait partie de ses habitudes, notamment alimentaires.

Les *hemît*, la façon de les utiliser, s'apprennent (*têpëihe*). Il faut ensuite les tester (*tukukhe*) afin de s'assurer de leur efficacité et de vérifier que leur maniement est acquis. Il ne suffit donc en aucun cas de les trouver, et d'ailleurs pour cela faut-il déjà les connaître. La moindre erreur dans l'usage du rituel associé à chaque *hemît* peut être lourde de conséquences : cela s'explique si l'on se souvient qu'ils ont partie liée avec le monde du rêve, potentiellement dangereux par essence. Créations du démiurge dotées d'une sorte d'âme, les *hemît* exigent tous dans leur manipulation le respect d'un ensemble de règles, et cela pour trois raisons essentielles : permettre d'obtenir la meilleure efficacité du produit ; conjurer les effets sur le manipulateur d'une mauvaise utilisation éventuelle ; éviter de faire perdre au *hemît* son pouvoir <sup>44</sup>. L'enjeu est majeur et le danger particulièrement aigu avec les poisons : c'est donc à propos de leur usage que les prescriptions seront les plus draconiennes. D'ailleurs, si les *hemît* ont particulièrement réussi à Kailawa, c'est aussi parce qu'il respectait à la lettre un ensemble de préceptes : il ne copulait jamais (et n'a d'ailleurs pas eu de descendant), ne buvait que l'eau des sources ou de certaines lianes, se nourrissait exclusivement du sang et de la cervelle de ses victimes.

L'une des prescriptions générales de l'utilisation des *hemît* dangereux consiste à bien se lustrer les mains avec des préparations spéciales après usage. On dit que ceux qui ont beaucoup de *hemît* (sous-entendu : « pour tuer ») — ce qui est une façon indirecte de désigner les empoisonneurs — sont souvent malades à cause de leurs contacts répétés avec eux (sous-entendu : « ils en font un usage trop fréquent ») car ils ne se lavent pas toujours correctement les mains après usage (sous-entendu : « ils n'en ont pas le temps tellement ils en usent »). Il est important de préciser qu'on ne manipule les *hemît* létaux que de la main gauche, et que c'est la partie souterraine de ces végétaux qui est le plus souvent utilisée ; la gestuelle qui les concerne doit être très précise. L'abstinence sexuelle ainsi que l'absence de menstrues ou de proximité avec elles sont requises <sup>45</sup> ; des proscriptions alimentaires spécifiques viennent compléter le dispositif <sup>46</sup>.

Par ailleurs, il est impératif de connaître les mélanges actifs <sup>47</sup> ; en effet, si on utilise les *hemît* faibles de façon isolée, ils ne provoqueront que de petits dégâts réversibles (alors que les puissants « tuent de suite ») : seule leur combinaison, selon des règles codifiées, est redoutable. Il semble également que ce soit l'inclusion de certains simples (*ëpi*) dans un mélange déterminé qui, de salvateurs, les rendent meurtriers : on comprend pourquoi les Wayana considèrent le terme *iklosi*, « mélange », comme synonyme de « poison » <sup>48</sup>.

Enfin, de nombreux Wayana soulignent l'importance de l'association entre les *hemît* et les incantations <sup>49</sup> *ëlemi*, lesquelles permettent d'appeler l'« esprit » <sup>50</sup> de l'élément avec lequel le *hemît* entretient une ressemblance : on trouve ainsi des incantations pour être invulnérable, pour bien orienter les flèches, des *kalau* (*ëlemi* de

combat) pour décupler l'ardeur guerrière, pour stimuler la férocité, pour protéger des conséquences des meurtres... À dire vrai, la combinaison de l'usage des plantes à pouvoir avec des chants magiques est fréquente, et même systématique s'il s'agit de *hemît* meurtriers. *Hemît* et *ëlemi* semblent relever d'un même système : il y a synergie d'effet entre eux. La confrontation entre ces deux modes d'action sur le monde n'est toutefois pas exclue ; ainsi, un récit indique que les *ëlemi* des Tilijo se sont jadis avérés impuissants contre les *hemît* de Kailawa <sup>51</sup>, et un chamane m'a affirmé que « si on avait encore les *hemît*, on n'aurait plus besoin des *ëlemi* ». Tout paraît indiquer que les *hemît* sont considérés par les Wayana comme plus puissants que les incantations, même si l'association des deux est souvent indispensable.

Indépendamment de leur manipulation pratique, il existe des modes de culture, de transmission et d'acquisition propres à chacun des deux grands agrégats de plantes à pouvoir. L'emplacement choisi pour leur culture, tout d'abord, met en évidence la césure *hemît*-poisons / autres *hemît*. Chaque maison wayana est entourée d'un petit jardin apparemment en friche qui ne porte pas de nom ; on interdit aux enfants d'y jouer et même d'y toucher, on y laisse pousser des herbes folles qui dissimulent en fait des *hemît* non létaux de telle façon que quelqu'un qui les ignore ne peut faire la distinction entre ces deux types de végétaux ; enfin, les visiteurs ne doivent pas s'approcher de la maison à cause d'eux : ils délimitent un espace intime. Par contre, les *hemît* létaux ne sont pas cultivés à côté de la maison : on les plante en forêt, non loin du village, de façon à ce que personne ne puisse soupçonner qu'on en possède. Ainsi, même si quelqu'un passe à côté, il ne pourra rien découvrir car on les mêle à la végétation habituelle de la forêt. Dans les deux cas, on trouve cette volonté de dissimuler tout en exposant, d'utiliser la diversité comme moyen de recel <sup>52</sup>.

Il reste à aborder les modes d'acquisition des *hemît* : là encore, une démarcation s'établit entre les poisons et les non-poisons. Certes, chaque famille wayana possède des *hemît* bienfaisants pour soigner, pour attirer ou chasser les animaux, ou bien pour écarter les mauvais esprits. Encore faut-il que le ou la (ou les) dépositaire(s) du secret d'utilisation le transmette(nt) à un (ou plusieurs) de ses descendants, sinon le produit est perdu ; un bon nombre de simples, toutefois, sont d'usage courant. Cependant, au gré des occasions, on enrichira progressivement le stock de nouvelles acquisitions. Mais cela ne vaut que pour les *hemît* inoffensifs pour les humains, car « ceux pour occire sont secrets », et tellement secrets qu'ils ne s'échangent, ni ne se vendent : ils restent à usage familial, dangereuses armes héritées des temps héroïques. Pour tous les autres, l'acquisition est possible : tel *hemît* aux vertus apaisantes a été donné à A. par la belle-famille d'un de ses petits-fils quand ce dernier a eu un violent conflit avec un groupe noir marron ; elle a acheté tel autre, qui sert à soigner les convulsions, 100 francs français ; un autre encore, sorte de calmant, a été échangé contre des perles il y a longtemps... Quand on est malade et qu'on ne dispose pas du *hemît* / *ëpi* adéquat, on peut se le procurer auprès de voisins. Les *hemît* non meurtriers font donc l'objet d'échanges marchands, de tractations, ils sont au cœur d'une sorte de marché où l'argent est depuis longtemps présent. Quand on sait que les qualités de chasseur des chiens wayana et le secret de leur élevage en font des biens prisés (un chien peut valoir entre 1 500 et 3 000 francs français) qui se vendent sur tout le Maroni et attirent de loin des chasseurs et des revendeurs (Créoles et Boni principalement), il ne fait aucun doute qu'il s'agit là d'une source importante de revenu <sup>53</sup>. Il existe donc de bonnes

raisons pour qu'une certaine publicité entoure la possession des *hemî* de dressage, puisque le secret de leur usage garantit à l'éleveur une sorte de monopole. Quand Kulijaman affirme : « C'est aussi pour ça qu'on les gardait secrets [les autres *hemî*] <sup>54</sup>, même dans la famille, parce que si quelqu'un les utilisait mal, sans respecter les règles, ils perdaient leur pouvoir. Parce que ça se vendait aussi, ou s'échangeait ; c'était une richesse. C'est pour ça que c'était secret », c'est la valeur marchande des *hemî* qu'il met en avant : le secret est propice au respect des règles — que la vulgarisation rendrait plus incertain — et garant du capital que représentent les *hemî*. Mais dans la phrase précédente : « Tous les *hemî* sont secrets, même ceux pour soigner, car c'était comme la fortune des Wayana. Celui qui possédait, par exemple, le *hemî* du pécarî à lèvres blanches ou de l'agami n'avait pas de problème pour chasser [et donc pour nourrir sa famille]. », il souligne leur qualité d'instrument de production dans le cadre d'une certaine concurrence et d'une lutte pour le prestige. Les *hemî* constituent donc un bien qui se décline selon deux modalités économiques : si l'usage fautif d'un *hemî* de dressage des chiens à la chasse, par exemple, fait perdre à la famille à la fois un de ses principaux moyens de production (prédation) et une source de revenu (en argent ou sous forme de troc), la divulgation du secret altère simplement sa valeur vénale.

Contrairement aux *hemî* à valeur économique, qui s'échangent, les poisons sont jalousement conservés dans le groupe familial où seule une personne âgée détient le secret de leur utilisation. L'appât du gain, la convoitise pour l'argent en ces temps de monétarisation massive de la vie wayana, ne sont pas venus à bout de cette réserve : « Même maintenant, les *hemî* pour dresser les chiens ou pour soigner les convulsions, par exemple, se vendent ; pas ceux pour donner la mort ». Inaliénables, ces produits létiaux peuvent être considérés comme des marqueurs familiaux identifiant, au sein de l'ensemble ethnique, des sous-groupes antagonistes (*cf. infra*) qui en détiendraient beaucoup (et n'hésiteraient pas à en faire usage) par rapport à la majorité qui en serait dépourvue ou presque. Les « vrais *hemî* » sont trop compromettants pour faire l'objet d'autres pratiques publiques que celle de la rumeur (discours de la supputation fondé sur le secret). À dire vrai, les poisons sont si dangereux et si secrets qu'on peut se demander s'ils sont autre chose que des objets de discours. À l'opposé de la classe de ceux qui sont vendus ou échangés, dont l'existence physique ne peut être suspectée, celle des « vrais *hemî* » est peut-être une classe botaniquement vide, dépourvue de contenu matériel, mais débordant d'un trop-plein de sens social. Sa réalité tiendrait à la fois de l'ordre poétique — qui renvoie, étymologiquement, à une fabrication, une création, en même temps qu'à une action efficace — et de l'ordre politique, concerné par les rivalités sociales. Le secret divulgué, dans la logique des *hemî*, annule leur puissance létale et, du même coup, abolit les conditions de la stigmatisation de l'utilisateur. On peut considérer qu'en basculant dans le domaine public ou semi-public, tout *hemî* devient *ëpi* (en même temps qu'il devient matériellement visible). N'est-ce pas ce qu'expriment Kulijaman et Aimawale, qui rendent compte de la substitution lexicale présumée entre *hemî* et *ëpi* (*cf. supra*) par le degré de confidentialité ?

Synthétisons ce qui vient d'être dit jusqu'ici, afin de faire ressortir les points forts de l'analyse :

champ d'application soins	terme courant	degré de secret	échange/ vente	discours/ rumeur	puissance/ danger	mode emploi
	<i>ëpi</i>	+	+++	0	0	contact direct (enfumage, aspersion...)
chasse, pêche	<i>tëhem hemïti, ipophak eitop hemïti</i>	++	+	++	+	contact indirect
séduction		++	+/-	++	++	contact direct
poison, meurtre	<i>hemït</i>	++++	0	++++	++++	ingestion/contact indirect (empreintes, déjections...)

Chaque champ se distingue par un ensemble de caractères qui lui est spécifique, et chaque ensemble fait sens. Deux d'entre eux s'opposent nettement sur tous les points, si l'on excepte le fait qu'ils s'appliquent aux humains : ce sont les poisons et les soins. Selon le mode d'utilisation, et surtout le type d'utilisateur, une action par *hemït* aura des effets bénéfiques ou maléfiques, indépendamment, ou presque, de l'espèce végétale impliquée : entre les plus létaux des premiers, qui ne sont pas susceptibles d'effets bénéfiques, et les plus bénins des seconds, qui ne peuvent être rendus létaux, il existe un continuum caractérisé par l'ambivalence. C'est l'intentionnalité (réelle ou présumée) présidant au passage à l'acte qui détermine, *in fine*, le résultat de l'action entreprise. Elle dépend avant tout de la dynamique sociale qui incline, à un moment donné et dans un contexte donné, la volonté des protagonistes dans le sens de la vie plutôt que dans celui de la mort. Qu'une personne tombe malade, les ressources familiales épuisées, on orientera la quête thérapeutique vers un expert reconnu des *ëpi* ; parallèlement, si les rapports avec un groupe antagoniste sont exacerbés et que les symptômes paraissent indiquer un empoisonnement, on sera fondé à désigner une sorcière (entre les mains de laquelle toute plante devient néfaste) en son sein et, de cette façon, actualiser le clivage. Ce n'est donc pas l'identité du végétal, toujours méconnue pour l'acte de sorcellerie puisqu'il est secret, qui caractérise l'orientation de la procédure mais seul le discours, qui fabrique les imputations, les réputations, oriente les choix et entretient les tensions, à ce pouvoir. Et c'est finalement de lui que dépend la qualification d'un végétal en *ëpi* ou en *hemït*.

TRANSMISSION ET ALTÉRATION DU SAVOIR CONCERNANT LES *HEMÏT*

Comment s'est transmis, d'après les Wayana, l'héritage du savoir sur les *hemït* qui, d'abord concentré dans l'esprit de Kailawa, fut progressivement divulgué (mais sous forme parcellaire) à ses guerriers<sup>55</sup> ? Muloko nous donne une interprétation qui recoupe celle d'Opoja et semble faire l'unanimité : « C'est très peu par les guerriers de Kailawa que les gens ont appris les *hemït* ; ainsi Palulum he était un de ses lieutenants, il était le gardien des flèches, il savait tout sur les *hemït* des flèches<sup>56</sup>, mais il a été tué et n'a pas eu le temps de dire grand-chose à ses descendants. De même pour tous les guerriers de Kailawa, car ils ont été tués. En fait, rares sont ceux qui ont pu transmettre quelque chose. Seuls leurs descendants ont pu en savoir un peu, mais pas la moitié [à eux tous] de ce que savait Kailawa. Ils l'ont transmis, et racontaient ça aux veillées. Ce n'était pas un secret. Et c'est comme ça que les chamanes, comme les autres, ont



appris ». Les anciens qui ont eu l'occasion de me donner leur opinion à ce sujet ont retenu cela : les guerres incessantes, avec les morts innombrables, n'ont permis aux guerriers de Kailawa de transmettre à leurs groupes familiaux respectifs qu'un fragment de leur savoir, qui était déjà bien moindre et plus spécifique que celui de leur maître. Par ailleurs, nous avons montré qu'il y a eu volonté de la part des descendants d'opérer une sélection au détriment des *hemîl* meurtriers, même si leur abandon fut incomplet : « [...] on aurait peut-être été exterminé de cette façon [avec des *hemîl*] ; c'est parce qu'on a pas voulu retrouver les *hemîl* [qu'on vit encore] : « laissons-les ! », disait-on chaque fois. Nous ne possédons plus que d'assez anciens *hemîl*, ceux qu'on a repris : le *hemîl* du singe atèle, le *hemîl* du hocco [...] », précise Kulijaman.

Après avoir atteint son acmé avec Kailawa, le savoir sur les *hemîl* devint donc ténu, diffus, et inégal : « Il y a des gens qui connaissaient quelques *hemîl* pour tuer, d'autres qui savaient un seul ou quelques *hemîl* pour soigner telle ou telle maladie... chaque Wayana en connaissait quelques-uns ». C'est au décours des guerres qu'est apparue la dichotomie fondamentale, qui persiste, entre les poisons et les autres *hemîl*. En ce qui concerne les bienfaisants, une part de cet héritage fut malgré tout transmise familialement lors des veillées<sup>57</sup>, jusqu'à une époque récente, et les nombreux échanges les concernant, notamment à propos des maladies, contribuèrent à les doter d'un savoir partagé puisque beaucoup tombèrent, au cours des ans, dans le domaine public. À en croire les Wayana, il n'en fut pas de même des poisons : ceux-là, dont le savoir était considéré comme dangereux, furent officiellement prohibés, leur possession devenant l'apanage, dans l'ombre du secret, de quelques familles : « [...] Ceux qui ont des *hemîl* [puissants, poisons] les transmettent de génération en génération à un seul enfant, en secret. Ces familles sont les descendantes de Kailawa [...] »<sup>58</sup>. Il existe des disparités en ce qui le concerne, comme nous l'avons déjà souligné. C'est donc à un double niveau qu'il faut considérer l'évolution du savoir et des pratiques concernant les *hemîl* : le savoir partagé des uns (orientés vers la vie, le plus grand nombre) s'oppose au savoir privé, intime, de quelques autres (meurtriers).

Les plus secrets des *hemîl*, les poisons, sont réputés être toujours aussi utilisés : mais ils sont de moins en moins au service d'antagonismes ancestraux, servant le plus souvent à régler des querelles récentes, des jalousies conjoncturelles. Si les Wayana en ont toujours aussi peur, ils ont aujourd'hui conscience d'une chose : les *hemîl* maléfiques doivent être combattus, leur oubli imposé, afin que s'instaure un nouvel état de la société, celui de l'occidentalisation des mœurs, de la scolarisation, de la monétarisation généralisée des relations... Cette revendication est très affirmée chez les jeunes gens. C'est à eux qu'est imputé le rétrécissement de la catégorie sur la classe poison<sup>59</sup> ; ce sont eux qui manifestent le plus violemment leur aversion vis-à-vis de ces produits (imaginaires ou non), témoins d'un autre âge ; ce sont eux encore qui en condamnent le plus durement l'usage, c'est-à-dire le recours à la sorcellerie ; certains motivent par la crainte d'en être victimes leur désir de quitter le pays wayana. À travers ces comportements et ces discours, une nouvelle métamorphose sociale se dessine : si la sorcellerie avait, dans le passé, succédé à la guerre en tant que moyen de manifester des antagonismes sociaux en temps de paix, il s'agit maintenant — le processus est en cours — d'abandonner l'usage des *hemîl*, c'est-à-dire la vengeance ancestrale, afin de laisser jouer librement la concurrence inter-individuelle pour l'accès à un confort supérieur, au plus haut niveau de vie et de prestige. Car dans cette compétition qui

prolonge, mais en les brouillant, les anciennes rivalités familiales, et fait de la maîtrise de la langue française et de l'obtention du meilleur niveau scolaire des atouts maîtres<sup>60</sup>, l'élite en formation considère l'empoisonnement comme une menace sérieuse pour sa réussite.

Le problème est différent pour les autres *hemît*, dont la perte hypothétique est déplorée : « Maintenant ça se perd ; les gens conservent les *hemît* mais en oublient le mode d'utilisation. Par exemple, X. possède une boule de produit pour éloigner les serpents, et sa famille en a un autre qu'on mélange avec du roucou pour apprivoiser les oiseaux ; ça vient de son époux. Mais ils en ont d'autres qu'ils laissent proliférer car ils ne savent ni le nom ni l'usage ». Ainsi, on en vient à être réduit à identifier une plante comme *hemît* sans pouvoir en faire usage, faute d'en connaître le mode d'utilisation. Les Wayana font en effet unanimement l'amer constat d'une déperdition récente et massive du savoir concernant les *ëpi*. La colonisation n'a pas été étrangère à ce processus, selon les Amérindiens, par le double effet de l'école et du désintérêt pour la tradition. Le regret de la quasi-disparition des veillées, véritables écoles publiques wayana, est net chez beaucoup, tel Muloko qui ajoute cependant d'autres arguments : « Maintenant les gens ne connaissent plus les *hemît*, alors qu'avant tout le monde en savait [...]. Il n'y a plus de veillées, où les vieux expliquaient les *hemît* aux autres. Même les chamanes en savent beaucoup moins qu'avant [...]. Mais tout ça aussi c'est à cause des Blancs, car les jeunes disent : " Ça ne fait rien, je vais aller chercher des médicaments " [...]. » L'intérêt pour la modernité ainsi que la relative faveur dont jouit la biomédecine détourneraient donc également les Wayana du savoir des simples. Il est vrai qu'on assiste, depuis trois décennies environ<sup>61</sup>, à une lente substitution<sup>62</sup>, dont les jeunes sont les principaux acteurs : les médicaments occidentaux prennent graduellement l'avantage sur les *ëpi* autochtones, et les incantations (*ëlemi*) tendent à surpasser ceux-ci dans ce qui subsiste de la fonction curative profane indigène. Pileike était fondé à dire : « Si les Wayana avaient su garder les *hemît*, ils n'auraient pas besoin des chants magiques *ëlemi*. Les *ëlemi* sont un peu comme un souvenir des *hemît* ». « Maintenant on n'a plus beaucoup de *hemît* mais on se souvient du chant et on pense qu'il est aussi efficace qu'eux », ajoute Aimawale. Comme si l'incantation, d'abord indissociable du *hemît* dans le rituel d'utilisation de ce dernier, avait pris son indépendance en confisquant une part du pouvoir de la plante. Au chapitre des soins, il faut dire que les *ëlemi* jouissent d'une considération dont ne bénéficient plus les simples. Enfin, à propos de la chasse et de la pêche, activités naguère les plus investies, les *hemît* se sont avérés des auxiliaires de moins en moins utiles avec l'introduction des armes à feu, des hameçons, filets, harpons... d'autant que le prestige d'un homme se juge dorénavant davantage sur ses revenus monétaires<sup>63</sup> que sur son aptitude à la prédation.

Au total, on perçoit, derrière le discours sur la déperdition des *ëpi* et des végétaux instruments de production, une certaine ambivalence où la nostalgie le dispute au sentiment d'un déplacement — vécu comme un « progrès » — vers la « civilisation », assimilée à la modernité<sup>64</sup>. Le fait qu'on m'ait laissé entendre que les Wayãpi, pour leur part, auraient gardé une meilleure mémoire des *hemît* de chasse, va dans ce sens : « Nos ancêtres étaient chanceux<sup>65</sup> (*ipophak*) quand ils chassaient (grâce aux *hemît*). Je pense que les Wayãpi tuent (encore) beaucoup de gibier grâce à leurs *hemît*, grâce aux anciens *hemît* de leurs ancêtres ». Considérant que les Wayana ont longtemps tenu

ce groupe tupi sous leur joug, il est permis de voir dans cette remarque une indication, parmi d'autres, du « retard social » des Wayâpi qui, aux yeux des Wayana, lesquels n'ont quasiment plus de relations avec eux, seraient restés un peu barbares <sup>66</sup>.

## CONCLUSION

Les *hemî*, sous leur forme létale, ont constitué des outils politiques de choix, si l'on s'en tient aux représentations des Wayana. Inutiles lors de la « préhistoire », où tous les êtres étaient doués de pouvoirs merveilleux, ils sont apparus à la période historique pour : 1) dans un premier temps, mis à la disposition de guerriers par un grand chef de guerre (*yapotoli*) qui fut le seul à jamais détenir l'exclusivité de leur connaissance exhaustive, permettre aux humains de constituer de nouveaux ensembles sociaux, plus englobants et plus stables ; 2) par la suite, autoriser ces conglomérats à subsister tout en manifestant les divisions qui les traversent, favorisant la reproduction d'un ordre social. Jusqu'à nos jours, partout où des rivalités ancestrales perduraient, là où se jouaient des conflits d'intérêt et des problèmes identitaires, les *hemî* étaient convoqués. Actuellement, dans le contexte individualiste et marchand qui prévaut, leur usage est sérieusement remis en cause par les moins âgés des adultes et par les adolescents, ceux qui préparent le monde wayana de demain.

Par le truchement des modifications qui ont affecté le statut et le rôle de ces végétaux, de nouveaux rapports de force, historiquement marqués, se manifestent, ainsi qu'une aspiration vers la modernité et ce qu'elle propose comme modes de guérison, comme moyens de différenciation sociale et comme instruments d'exploitation du milieu. Un effacement progressif des anciennes fractures sociales se dessine au profit de nouvelles démarcations fondées principalement sur le niveau économique. Les catégories sociales qui s'amorcent veulent faire oublier, ou plutôt déplacent, progressivement <sup>67</sup>, les vieux conflits souterrains perpétués par le discours des poisons. Aux réalisations politiques de ces derniers, on doit ajouter le rôle économique des autres *hemî* à travers la maîtrise du milieu animal (chasse, pêche), leur valeur de biens d'échange, mais aussi par le biais de leur fonction de protection et de soins pour les hommes : les *hemî* sont désormais au service de jalousies et de vengeances basées sur des critères monétaires.

Si par « fait social total » on entend des « faits dont la détermination n'obéit pas aux critères d'une répartition fonctionnelle, mais plutôt à la densité symbolique qui leur permet de faire communiquer, à leur propre niveau, l'ensemble des aspects de la vie sociale » (Karsenti 1997, p. 417), alors l'idéologie des *hemî* constitue, à n'en pas douter, un fait social total où se noue indissolublement, mais selon des formes changeantes (où s'inscrit l'histoire), ce qu'il convient d'appeler le politique, l'économique, le religieux, le médical... dans un dispositif où les frontières entre les différents « règnes » (végétal, animal, humain, monde invisible) sont traversées de correspondances sur la base du principe de ressemblance. À dire vrai, cette idéologie, avec les scissions qu'elle recouvre, représente, d'une certaine façon, la projection du *socius* wayana. Et l'on perçoit, dans les discours concernant le reflux actuel du savoir sur les plantes et la nécessité de l'abandon des poisons, la prise de conscience émergente d'une mutation irréversible. Néanmoins, malgré l'intrication de plus en plus poussée de leur société avec le monde occidental, les Wayana pensent toujours le conflit sous l'aspect

de l'empoisonnement. Ce dernier n'a pas fini sa carrière de marqueur des fissures sociales.

\* Manuscrit reçu en juin 2001, accepté pour publication en septembre 2001.

## NOTES

1. Ce terme n'apparaît dans la littérature que chez De Goeje (1955 [1941], p. 17) et chez Hurault (1965, p. 59). Le « h » est aspiré.

2. Cf. le cycle qui lui est consacré dans Chapuis et Rivière (à paraître). Nous utilisons ici la graphie du SIL (Summer Institute of Linguistic). Le « j » correspond au « y » et le « u » au « ou » français : Kujuli se prononce donc Kouyouli ; « jolok », yolok... Le « ë » au « a » de l'API (alphabet phonétique international).

3. Le terme *wêlêlat* s'applique à cette propriété magique, qui signe l'intervention du démiurge, déjà relevée par Coudreau : « ils connaissent très bien la bananeraie naturelle d'Alaméapo, que tous les Roucouyennes citent comme la merveille de leur pays [...] On y rencontre une infinité de bananiers que les Roucouyennes assurent n'avoir pas été plantés de main d'homme [...] », et dont les fruits n'auraient pas été comestibles (1893, p. 157). Ce lieu se trouvait même précisément, d'après le vieux savant wayana Kulijaman, « sur un gros inselberg en aval de Makaje, vers la source du Jari ».

4. On doit, à ce propos, toujours se méfier car la référence à l'animal cache souvent une origine végétale. Ainsi le *hemît* nommé *ëkëi mephaku*, « cerveau de serpent » est en fait une plante ; dans un autre domaine, le *hemît* nommé *têpu*, « rocher », s'avère être un bulbe très dur. On ne doit donc pas prendre au pied de la lettre les appellations concernant les *hemît*. Analysant le statut ontologique de l'environnement dans un autre travail (Chapuis 1998, pp. 695-733) j'ai évoqué l'origine commune des animaux et des végétaux, ainsi que leur nécessaire et spécifique association pour déterminer l'efficacité symbolique dans la cure chamannique wayana (*ibid.*, p. 727). Aucun travail pour l'instant ne permet de préciser la ou les bases de ces associations.

5. « Le tourara est une plante que les Indiens ont apporté depuis peu des Amazonnes, cette plante ressemble fort à la loye. La racine de cette plante étant rappée, ou ratissée sur une assiette avec un couteau et mise devant le feu pour l'échauffer un peu, cette rappure étant échauffée fait comme une glue fort épaisse et fait un unguent qui est très bon et fort souverain pour les blessures mesmes des fleches empoisonnées et avec du machenillé comme je le marqué sy devant. Autrement on fait bouillir de cette racine dans de petites seryngues pour serynguer la plaie et le mar se met dessus la playe avec un linge par dessus. Lorsque la playe penestre toute une partie du corp on met de se mar de toutes les deux cotez ; cest unguent est pour ce que je marque sy dessus mais la première méthode est la meilleure parce que l'unguent n'est point melle d'eau mais aussy on ne peut serynguer la playe, on an peut mestre que dessus la mesme playe a l'ouverture en la pressant un peu dedan [...] » (emprunté à la recension de Hurault, non publiée).

6. Autre nom des Taira ou Galibi.

7. Qui dépasse le monde caribe, puisque chez les Arawak, du cadavre et des cendres d'Ololi, un serpent gigantesque qui vivait dans les arbres et dévorait les gens avant d'être abattu, « germèrent toutes sortes de tubéreuses [...] dotées de qualités particulières les rendant propres à la préparation des charmes » (De Goeje 1955 [1943], p. 138). Certaines, appelées *bina* semblent dotées des mêmes fonctions que les *hemît*, *taya* ou *tulala* : charmes, talismans, philtres, poisons... (*ibid.*, pp. 72-73). Pour les Wayäpi (tupis), les *taya* sont issus de cadavres humains et animaux (Grenand, *et alii*, 1983, p. 63). Toujours est-il que, dans toutes les sociétés amérindiennes de la région, ces plantes sont liées à la magie.

8. Ère des débuts, de la création du monde, où la césure entre esprits et humains n'existait pas. C'était un monde de formes changeantes, transformables à l'envi. À la suite d'une « faute », d'origine sexuelle, les formes « punies » se figèrent ; une séparation tragique, source de tous les maux, allait s'instaurer entre les invisibles et le monde pesant des créatures terrestres définitivement matérialisées.

9. À propos du monde du rêve, ou autre-monde, cf. note suivante et Chapuis (1998, p. 113 et 948). Les *hemît* font l'objet d'usages profanes, non chamaniques, cela est une certitude ; il n'empêche que les chamanes sont considérés comme ceux qui détiennent le plus grand savoir à leur sujet. C'est le cas général en Amazonie en ce qui concerne les végétaux : par exemple chez les Wayäpi (Grenand, *et alii*, 1983, p. 63), ou les Desana (Reichel-Dolmatoff 1973, p. 188). Mais, possédant des moyens d'action d'un autre type, affranchis de la nécessité du temps de l'oubli (celui, variable, que l'on considère comme suffisant pour que les réflexes de

méfiance de l'« ex-agresseur supposé / future victime » s'émoussent), les chamanes ne sont pas impliqués dans les affaires de sorcellerie (maléfice) relatives aux végétaux à pouvoir.

10. On retrouve dans ce court extrait tous les composants de la séance chamanique wayana : pendant son sommeil, qui plus est au sommet d'un inselberg, le chamane convoque et consulte ses « esprits » ; le rêve, ne l'oublions pas, est le monde du réel pour les Wayana comme pour nombre d'autres groupes amérindiens : il est l'espace-temps où se meuvent les « esprits ». Ces derniers effectuent pour le chamane une recherche dont ils lui livreront le résultat à son réveil ; la séance chamanique sera la mise en application de cela.

11. Litt. « gens des chauves-souris », lesquelles vivent de préférence dans des endroits obscurs. Le caractère chthonien des *hemî* est évident.

12. Respectivement nommés *talakala eitop hemîti* et *ëpamtop hemîti*. Il fallait en effet que ces plantes aient un pouvoir supérieur pour arriver à faire coexister des enfants dont les groupes respectifs se combattaient à mort !

13. Dans le sens « série d'actions et d'exploits » (Robert). Cf. à ce propos Chapuis et Rivière, à paraître.

14. Et non plus, comme Kailawa et ses guerriers, s'alimenter du sang et de la cervelle des ennemis.

15. Qu'il soit bien entendu que, dans ce travail, le meurtre, la fonction létale dite comme telle ne concerne que les humains, bien que ces derniers ne soient pas fondamentalement ni originellement différents des animaux (cf. à ce sujet Chapuis 1998, pp. 103-113). Contrairement à la prédation animale, qui est banale, comme le laisse entendre Kulijaman, et tournée vers la survie de la communauté, la prédation humaine ressort du trouble social et de l'extra-ordinaire.

16. Ce qui confirme d'ailleurs l'idée que le héros exécutait un projet pour le compte du demiurge ; en fait, il représente lui-même un avatar de ce dernier.

17. Les enfants qu'il a épargnés pour en faire le ferment du peuple wayana.

18. Cf. Chapuis 1998, pp. 835-855 et 874-880. De Goeje livre chez les Kalina et les Arawak de nombreux exemples de mise en œuvre de ce mécanisme (1955 [1943], pp. 71-73), de même qu'Ahlbrink (1956, pp. 292-293).

19. *Tipohnëphe* signifie « penser », « réfléchir » en général ; mais, dans un sens plus ancien, il s'agit d'un moyen de connaissance chamanique par rêve interposé ; cf. note 10.

20. La similitude ne concerne donc pas que les aspects extérieurs, visibles ; elle peut aussi bien s'appliquer à un organe interne, comme ici pour le tinamou.

21. Il n'est de ce fait pas rare, et ma collecte végétale me l'a confirmé, que plusieurs plantes servent à soigner la même affection ou, plus rarement, que plusieurs affections relèvent d'un traitement identique : cela est un truisme en ethno-botanique. On comprend aussi pourquoi, au-delà d'un noyau dur de plantes bien connues des indigènes, il y a peu de chance que la catégorie *hemî* se limite à une espèce ou même à une famille botanique.

22. Ces sont des *lëmëptop*, « instruments de mort », parmi d'autres. C'est à eux seuls que renvoie le terme *hemî* utilisé isolément.

23. C'est l'usage qu'on fait, par exemple de celui qui ressemble au vagin, qui va orienter l'action, c'est-à-dire provoquer une maladie ou au contraire la guérir. C'est dire qu'il ne suffit pas de posséder les *hemî*, encore faut-il détenir aussi le savoir-faire qui permet leur action. Il semble admis qu'on peut faire un usage létal de nombreux *hemî* : c'est donc davantage l'intention (celle qui existe / celle qui est prêtée) qui préside à leur utilisation qui est retenue pour les qualifier que leur identité propre. Il y aurait un stock potentiellement bivalent, selon l'intentionnalité du manipulateur, et des produits monovalents. Grenand évoque une conception de ce genre chez les Wayâpi : « leur talent [des sorciers] est de transformer l'action bénéfique des végétaux en action maléfique » (1983, p. 64).

24. Des humains, nous l'avons précisé. Dans l'acception wayana, par « tuer », il faut entendre « blesser », et ici « empoisonner », que le résultat final soit la mort ou une simple indigestion.

25. « On a dit que les Indiens d'aujourd'hui, depuis qu'ils n'ont plus la guerre pour passe-temps, ont contracté la déplorable habitude de s'empoisonner » (1893, p. 206). Le terme qu'il relève pour « poison » est *taya*. Coudreau ne conteste pas la réalité des empoisonnements — dont il note au passage que l'adultère est la cause majeure — mais leur fréquence.

26. « Le fait est qu'une femme est capable, dans certaines circonstances, de retirer le pouvoir magique d'un champ entier de turalas » nous dit De Goeje (1955 [1943], p. 43).

27. La mycose connue par les médecins sous l'appellation courante « pied d'athlète » en est un exemple. Le pourrissement (*matatop*) peut survenir dans d'autres contextes que celui de la sorcellerie, par exemple lors d'une blessure.

28. Désignés par le verbe *tëtîmtëi* (« se saisir », « attraper en nombre » des insectes, des poissons, des poux...). Il est intéressant de constater que les troubles induits par les maléfices chez les Desana recoupe

presque les deux ordres de maux ici décrits : maux de tête violents, perte de poids et coliques sanglantes, d'une part ; perte des cheveux, inflammations et ulcères cutanés douloureux, de l'autre (Reichel-Dolmatoff 1973, p. 188). Cf. une brève approche du mécanisme de cette sorcellerie dans Chapuis (1998, pp. 777-787). Qu'elle soit reliée aux *hemî*, même si ces derniers ne sont pas toujours indispensables, apparaît clairement à travers la modification de la terminologie utilisée pour la nommer : en effet, la tendance est à remplacer l'ancienne appellation, *tēĩmĩtēĩ*, par le terme *tēĩpĩmĩ*, qui signifie « planter », ce qui renvoie implicitement à « planter des *hemî* » végétaux ; il semblerait d'ailleurs que cette acception ait été créée sur le modèle des *obias* de leurs voisins Noirs marrons Boni.

29. Dans ces fêtes, la bière de manioc circule tellement que toutes les suspicions peuvent être étayées, tous les doutes validés. Ce type d'empoisonnement est d'ailleurs appelé du nom de l'acte par lequel il s'effectue, *towokpai*, « boire une boisson alcoolisée », plus précisément ici la bière de manioc. Il n'est pas sans intérêt de signaler que le terme français « poison » vient du latin *potio* qui signifiait « action de boire », et qui est également à l'origine du mot « potion », lequel a d'abord été un générique pour « breuvage » ou « boisson » avant d'être utilisé pour désigner un médicament liquide, au goût généralement désagréable.

30. Ce qui n'est pas le cas le plus fréquent ; la vengeance s'effectue généralement sans annonce préalable.

31. On peut la nommer *tijakem*, « celle qui possède un pouvoir, un secret » (*malamalaku'a*, « ceux qui savent les maléfices », chez les Wayāpi, Grenand et alii 1983, p. 64), de la même façon que le chamane. Il n'est pas possible, ici, d'insister sur la proximité qui, malgré de solides différences, existe entre ces deux types de personnages.

32. La médiance, le commérage sont affaire de femmes, affirment les Wayana, persuadés que ces activités restent, pour leur malheur, très (trop) actives au sein de leur communauté. Ces attitudes négatives entretiennent le soupçon de sorcellerie pesant sur une famille adverse, attisant la jalousie et la rancœur envers elle. *Tēkalēĩ* est un terme à cheval sur deux champs lexicaux : il signifie à la fois « donner », « informer », « raconter », et « médire de quelqu'un, cancaner à son sujet ». L'échange de calomnies, de médiances entre familles est rendu par le verbe *tēhekalēĩ*. Ce qui est échangé, c'est de la mort en paroles.

33. Dans la suite du texte, c'est de l'empoisonnement par absorption qu'il sera principalement question car il est bien plus redouté, et est exclusivement lié à l'usage des *hemî*. Cette vendetta par poison se nomme *hemî ēhlomoikatop*, que l'on peut traduire par « l'entr'empoisonnement », « le meurtre réciproque par poison ». Il convient toutefois de préciser que les *hemî* peuvent parfois être utilisés hors vendetta, pour des règlements de compte ponctuels à propos d'adultères ou de jalousie concernant les femmes en général.

34. Cf. Grenand 1982 ; Gallois 1986...

35. J'appellerai ainsi l'ensemble des idées, des croyances et des comportements relatifs aux *hemî* létaux.

36. En fait le terme *ēpi* signifie « soin », tout ce qui traite, ou protège, d'une façon générale. Il est en général utilisé sous sa forme suffixée, *epit*, à la suite de l'affection concernée : par exemple *kuamai epit* c'est un traitement pour le rhume et les affections bronchiques (*kuamai*), à base de plantes si l'on ne précise pas, mais il s'agira de médicaments si l'on revient du poste de santé. Les plantes que le chamane place dans sa cigarette lors des séances de soins entrent dans ce groupe.

37. Quelques produits exceptionnels, comme la fameuse protection contre les serpents, échappent à ce schéma dualiste : le secret qui les entoure en fait sans ambiguïté des *hemî* à part entière, mais ils ne sont pas dangereux. J'ai pu en voir un exemplaire, consistant en un liquide foncé contenu dans une fiole soigneusement cachée dans la malle (*pakara*) d'une grand-mère : cette dernière la sort deux fois l'an pour en toucher tous les membres de la famille, sans que ces derniers en connaissent la composition.

38. Évoqué par De Goeje : « Le *tahek-top* (instrument de la copulation), utilisé par un homme qui veut posséder une femme. L'homme frotte un peu de cette racine, mélangée de roucou, sur son avant-bras et, quand ensuite il appelle la femme, elle est attirée irrésistiblement [...] » (De Goeje 1955 [1941], p. 17). Cf. aussi Chapuis (1998, pp. 284-285) ; les jeunes me demandaient souvent si l'eau de toilette avait cette vertu, et ils appréciaient de s'en frotter quand ils partaient à une fête. À côté de ces philtres, on trouve des *hemî* qui permettent la coexistence pacifique (*ēpamtop hemĩti*), qui rendent dociles...

39. Cf. entre autres Roth (1915, pp. 281-285) ; Hurault (1965, p. 59).

40. Comme chez les Kalina : « Il étend (le *morau*) sur son corps, ou en enduit les contours de sa bouche avec laquelle il appellera le gibier tout à l'heure [...] il l'étend sur son pied, sa jambe [...] Il étend de la matière magique sur les instruments de chasse, ou y attache l'amulette » (Ahlbrink 1956, p. 294).

41. Qui servait également pour l'initiation à la chasse : « autrefois, les Indiens se faisaient piquer comme Ilikale (personnage mythique) partout sur le corps avec *ilikale* (insecte piqueur) pour être bons chasseurs ; ensuite, ils ont arrêté, et à la place ils mettaient *paktra hemĩti* sur la scarification car ça pique beaucoup ». De Goeje livre le motif exact (*sokane*) de la scarification et les détails du rituel (1955 [1941], p. 19).

42. Ahlbrink a décrit ce genre de pratiques chez les Kalina ; elles diffèrent toutefois de celles utilisées actuellement par les Wayana (Chapuis 1998, pp. 777-787), bien que le principe reste identique. « Parfois, on assujettit d'abord au taro l'esprit de la créature qu'on se propose d'exorciser. Pour faire cela on réunit un objet quelconque provenant de la créature à exorciser et le taro non cueilli. On peut procéder de deux manières. La première consiste à faire une incision dans le tubercule du taro et à y déposer quelques cheveux ou poils provenant (d'elle) ou un peu de sable que ses pieds ou ses pattes ont foulé, ou quelque chose de semblable. La seconde consiste à engraisser la plante avec le sang du gibier [...] » (1956, p. 293).

43. Cf. Chapuis (1998, pp. 781-784) à propos des *hemî* provoquant le pourrissement. Les tiques de tortues sont utilisées pour former les chiens (on les leur écrase sur la truffe et on en mêle à leur pitance) à la chasse de ce gibier. C'est la notion de personne, considérée de façon holiste comme l'ensemble fonctionnellement lié d'un corps et d'éléments immatériels, sociaux (rôles, noms...) et non sociaux (surnaturels...), qui permet la meilleure approche de ce type d'acte.

44. Cette altération est désignée par un terme (*tatumhe*) identique à celui qui signale la perte du pouvoir de chasser d'un chien pour cause de non-respect d'interdits par son maître ; cf. aussi note 34.

45. Nous avons relevé qu'il s'agissait sans doute là de la raison qui limite le choix des « sorcières » aux femmes ménopausées.

46. Voir De Goeje (1955 [1941], p. 19).

47. Ainsi, on peut tuer quelque'un avec le cœur de l'écureuil (*meli*), ou avec la cervelle de la chevêchette (*pupuli*), des dents de piraie (*pène* ; *Serrasalmus rhombeus*) ou encore les os calcinés et broyés de certains défunts (*ëtoimatpë*), mais à condition de mélanger ces produits à des *hemî* : ils ne constituent donc pas en eux-mêmes des *hemî*. Ahlbrink notait « le *morán* peut être soit le taro seul, soit cette plante réunie avec d'autres objets » (1956, p. 292).

48. *Iklosi* est un terme d'introduction récente emprunté aux Noirs marrons Boni. C'est le second emprunt (cf. note 28) à ce groupe que nous rencontrons sur le thème des poisons. Il faut voir là le signe de la considération des Wayana pour les *obiamans* (guérisseurs) bonis auxquels ils attribuent des pouvoirs différents, centrés sur des décoctions complexes, mais d'efficacité comparable à ceux du chamane.

49. Il me semble qu'il s'agit, dans ce cas au moins, de la meilleure traduction du terme *ëlemi*. Le *Dictionnaire historique de la langue française* (Robert) indique que l'incantation désigne une « formule magique, enchantement, sortilège », ce qui correspond bien à l'usage wayana. Ahlbrink avait noté l'usage de la parole associée aux *hemî* : « pendant qu'il s'occupe à se barbouiller avec sa substance magique [...] l'Indien pense déjà à l'animal qu'il veut tuer. Ainsi il dit au pécari ce qu'il doit faire ; il appellera le cerf en imitant son cri. La tortue doit savoir que lui, l'Indien, désire la rencontrer » (1956, p. 294).

50. Tel chamane réputé, mi-tiriyo mi-wayana, nous conta l'histoire suivante : « un *jolok* avait planté des *hemî* ; un jour il s'est transformé en babouin pour chanter du haut d'un arbre. Sopilili a été le voir. Alors le babouin est descendu et s'est transformé en homme, puis il a expliqué à Sopilili les *hemî* et, pour chaque *hemî*, le chant qui va avec. Ainsi Sopili a pu appeler les *hemî*. Les chants (*ëlemi*) sont aussi forts que les *hemî*, ils font venir leurs *jolok*. En réalité, en chantant pour *ili* (le paresseux) ce n'est pas le *jolok* de *ili* qui vient, mais les *hemî*, car le chant en fait n'est pas destiné à *ili* mais aux *hemî* [...] ». Les principes généraux, ainsi que des exemples d'*ëlemi* sont proposés par De Goeje (1955 [1941], pp. 19-20). Nous traiterons des chants magiques *ëlemi* dans un autre travail.

51. Cette supériorité témoigne d'un certain chauvinisme car, si les Wayana lient leur origine et une partie triomphante de leur histoire aux *hemî*, emblèmes en quelque sorte de leur groupe et de sa domination, ils reconnaissent à leurs voisins Tiriyo une suprématie dans le domaine des *ëlemi*.

52. Relevons deux autres modes de conservation des *hemî* : ceux destinés à la prévention et à la protection sont gardés, secs ou préparés, dans une cantine fermée ; d'autres sont plantés à l'abattis.

53. À propos de ces *hemî* et du prix des chiens ainsi dressés, cf. notamment Grébert (2001, pp. 72-77) et Hurault (1961, pp. 145, 148 ; 1968, p. 6). Actuellement, avec le développement des échanges en tous genres, l'importance économique de ce marché est devenue très limitée, marginale.

54. Tous les *hemî* sont secrets, mais plus ou moins avons-nous dit ; c'est justement l'importance attachée à leur secret qui les différencie.

55. Après les guerres, « ses guerriers (survivants) ont su les utiliser et les planter dans les villages », nous dit l'histoire orale ; c'est de là que date leur domestication complète.

56. Cela signifie qu'il savait les empoisonner, les faire voler plus loin, les guider plus précisément.

57. Les villages traditionnels, petits, étaient monofamiliaux : ils comprenaient un couple fondateur, ses enfants non mariés, les filles mariées et les gendres, jusqu'à ce qu'un ou plusieurs de ceux-ci décident de fonder leur propre village avec leurs enfants. L'apprentissage lors des veillées est donc un apprentissage familial.

58. En fait, les descendants de ses guerriers. On pourrait voir là, mais ce point reste à préciser, l'indication que les *hemil* meurtriers sont directement issus de Kailawa, alors que les autres peuvent avoir des origines diverses. Dans tous les cas, cela confirme le lien direct, avancé à plusieurs reprises dans ce travail, que les Wayana établissent entre les empoisonneurs et le héros.

59. Certains — et même une partie des adultes — ignorent même que le terme puisse s'appliquer à d'autres types de végétaux, notamment aux *épi*, allant jusqu'à le nier. Il faut dire que, d'après mes recherches, cette acception restreinte (au poison) n'apparaît ni chez De Goeje ni chez Hurault, les deux seuls auteurs à avoir mentionné les *hemil* dans leurs travaux : il est donc effectivement probable que ce glissement lexical soit récent. Je me suis même demandé, à un moment donné, si l'extension large du terme *hemil* ne relevait pas d'un savoir ésotérique ; quelques vieillards ainsi que des chamanes m'ont laissé penser qu'il s'agissait plutôt d'une acception ancienne en voie d'obsolescence.

60. Les meilleurs locuteurs du français (certains ont été presque jusqu'au baccalauréat) sont recrutés en priorité dans les rares postes salariés, les plus enviés, d'auxiliaires de santé, de médiateurs culturels, de relais du parc naturel en voie de constitution... C'est à cette élite que les Blancs comme les Wayana ont recours comme conseillers, informateurs, traducteurs.

61. À la suite de l'installation en pays wayana de deux postes de santé non médicalisés mais régulièrement approvisionnés en médicaments.

62. Cette dernière n'est cependant pas totale, loin de là, en ce qui concerne les soins ; ainsi, s'il « y a beaucoup de perte du savoir, petit à petit, en ce qui concerne les plantes, on continue souvent de se soigner chez soi [du moins pour ce qui semble bénin, avant de consulter au poste de santé voire au dispensaire où les soins sont gratuits] ; on va rarement voir le chamane sauf pour les flèches d'esprit (*jolok pile*). Et encore, même pour les *jolok pile*, certains essaient d'abord chez eux surtout en s'enfumant avec des galets (*tèpu*) ou en appliquant la résine durcie du *palakta* [une sapotacée, *Manilkara bidentata* (A.DC.) Chevalier] sur la lésion. Parfois ça marche, ça fait disparaître le *jolok pile* » (Aïma).

63. Que matérialisent la puissance du moteur de sa pirogue, la variété de son équipement vestimentaire, la taille de son poste radio-cassette...

64. Synonyme, là, de l'occidentalisation. Ce sentiment est très prégnant dans la pensée wayana contemporaine.

65. « Ils avaient le sort avec eux ».

66. Il faut dire que les Wayana classent, d'une façon que j'analyse ailleurs, les groupes indiens en catégories non figées, depuis les barbares (*itupon*) qui sont restés dans la forêt et vivent à l'ancienne (et vis-à-vis desquels ils éprouvent un sentiment de supériorité mêlé à un respect non feint et presque irrationnel), jusqu'à ceux qui sont sortis de la forêt pour vivre le long des grands cours d'eau, ouverts au commerce, dont eux-mêmes représentent le meilleur aboutissement.

67. Ces modifications, qui mettent en jeu les ressources monétaires, sont en cours mais loin d'être achevées.

## BIBLIOGRAPHIE

AHLBRINK, W., 1956 [1931]. — *L'encyclopédie des Caraïbes*, trad. IGN de : *Encyclopaedie der Karaïben*, Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel XXVII, n° 1, Amsterdam.

AUGÉ, M., 1973. — « Sorciers noirs et diables blancs. La notion de personne, les croyances à la sorcellerie et leur évolution dans les sociétés de basse Côte d'Ivoire (Alladian et Ebrié) », in : *La notion de personne en Afrique noire*, L'Harmattan, Paris, pp. 519-527.

BRETON, R.P.R., 1999 [1665]. — *Dictionnaire caraïbe-français*, IRD / Karthala, Paris.

CHAPUIS, J. et H. RIVIÈRE, à paraître. — *Histoire orale des Indiens Wayana*, Ibis Rouge, Cayenne.

CHAPUIS, J., 1998. — *La personne wayana entre sang et ciel*, thèse d'anthropologie, université d'Aix-Marseille.

—, 2000. — *La personne wayana entre sang et ciel*, Presses du Septentrion, Lille.



- COUDREAU, H., 1893. — *Chez nos Indiens. Quatre années dans la Guyane française, 1887-1891*, Hachette, Paris.
- CREVAUX, J., 1987 [1883]. — *Le mendiant de l'El Dorado*, Phébus, Paris.
- DE GOEJE, C., 1955 [1941]. — *De Oayana indianen*, trad. française IGN, Bijdragen tot Taal-land-en Volkenkunde, Deel 100.
- , 1955 [1943]. — *Philosophy, initiation and myths of the Indians of Guiana and adjacent countries*, trad. française IGN, International Archiv für Ethnographie, vol. XLIV, E. J. Brill, Leiden.
- FAVRET-SAADA, J., 1977. — *Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard, coll. Folio, Paris.
- GALLOIS, D. T., 1986. — « Migração, guerra e comércio : os Waiapi na Guiana », *Anthropologia*, 15, São Paulo.
- GOUPY DES MARETS, A., 1965. — *À la Guyane à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle : Journal de Goupy des Marets (1675-1676 et 1687-1690)*, édité par G. Debien, université de Dakar, Histoire n° 8.
- GRÉBERT, R., 2001. — *Regard sur les Amérindiens de la Guyane française et du territoire de l'Inini dans les années 30*, Ibis Rouge, Cayenne.
- GRENAND, P., MORETTI, C. et H. JACQUEMIN, 1983. — *Pharmacopées traditionnelles en Guyane : Créoles, Wayâpi, Palikur*, coll. Mémoires, 108, ORSTOM, Paris.
- GRENAND, P., 1982. — *Ainsi parlaient nos ancêtres. Essai d'ethnohistoire wayâpi*, Travaux et documents n° 148, ORSTOM, Paris.
- HURAU, J., 1961. — « Les Indiens Oayana de la Guyane française », *Journal de la Société des Américanistes*, ns, L, pp. 153-183.
- , 1965. — *La vie matérielle des Noirs réfugiés Boni et des Indiens Wayana du Haut-Maroni, Guyane française (agriculture, économie, habitat)*, ORSTOM, Paris.
- , 1968. — *Les Indiens Wayana de la Guyane française. Structure sociale et coutume familiale*, ORSTOM, Paris.
- KARSENTI, B. 1997. — *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez M. Mauss*, PUF, Paris.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. 1973 [1968]. — *Desana. Le symbolisme universel des indiens Tukano du Vaupes*, Gallimard, Paris.
- ROTH, W. E., 1915. — *An inquiry into the animism and folk-lore of the guiana indians*, 30<sup>th</sup> annual report of the US bureau of American ethnology, Johnson Reprint Corporation, New York.